

Kohelet und die Ironie

- Vom Umgang mit Widersprüchen durch die Kunst der Ironie -

F.J. Backhaus, Warendorf

Erich Zenger zum 60. Geburtstag

Das Interesse an Lebenskunst ist in der Philosophie wieder neu erwacht. So stellt W. Schmid in seiner Grundlegung zu einer "Philosophie der Lebenskunst" jene Aspekte heraus, die im jeweiligen historischen und kulturellen Kontext die Bedingungen der Möglichkeit einer reflektierten und damit philosophischen Lebenskunst ausmachen, wobei die konkrete inhaltliche Ausgestaltung den jeweiligen Individuen überlassen bleibt.¹ Im Bereich der "Asketik" zählt nun W. Schmid zu den "Übungen und Techniken der Lebenskunst" auch "die Technik des Umgangs mit Widersprüchen", die sich in der "Kunst der Ironie" ausdrückt. So stellt nach W. Schmid die Ironie zunächst eine *Kunst der Distanzierung* dar, indem der Einzelne aus widersprüchlichen Lebenssituationen, die seine Innenwelt oder seine Umwelt betreffen, "herausspringt", um so einerseits von diesen Widersprüchen nicht aufgegeben zu werden (Bedrohung des Subjekts) und um andererseits durch die Position des "Außen" ein reflektierendes Verhältnis zur faktischen Widersprüchlichkeit zu entwickeln (Sicherung des Selbst):

"...Mit dem Blick von Aussen relativieren sich die engen, unbeweglichen Verhältnisse, über die der Ernst des Faktischen tyrannisch herrscht. Aus der Distanz wird die Rückwendung auf die Verhältnisse möglich, auch die Rückwendung des Selbst auf sich, durch die die Ironie der Vorgehensweise der Reflexion so verwandt erscheint, verschwistert geradezu mit der Philosophie..."²

Ironie ist für W. Schmid ferner die Kunst, "...*das Andere aufscheinen zu lassen*..."³ Ironie birgt in sich nämlich das Wissen, dass es mindestens noch *eine* ganz andere Realität als die momentan herrschende gibt, dass Realität letztlich eine Frage des Standpunktes ist, was sich dann dem Leser/der Leserin textlich in der semantischen Doppeldeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit von ironischen Textstellen zeigt.⁴ Indem der ironische Autor aus seiner (widersprüchlichen) Lebenssituation heraustritt, entwirft er gleichzeitig für sich und den Leser eine Gegenwelt (ontologisch) oder zumindest eine alternative Lebensperspektive (anthropologisch), die beide wieder "atmen lässt."⁵

¹ W. Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung (stw 1385), Frankfurt a.M. 41999.

² Schmid, Philosophie (1999) 376.

³ Schmid, Philosophie (1999) 376.

⁴ Nachfolgend wird vom "Leser" gesprochen, was natürlich auch die Leserin impliziert.

⁵ So schreibt B. Allemann, Ironie und Dichtung, Pfullingen 1969, 18: "...Das Ironische löst so die Enge eines gebannten Hinblicks, der wohl schon keinen Ausweg mehr sieht, in die Weite eines Spielraums, in welchem sich atmen lässt..." Hieraus leitet sich dann auch *das absichtsvolle Spiel mit Bedeutungen* ab, welches in der Ironie zu beobachten ist.

Dabei kann der Autor auch selber in eine fiktive Rolle schlüpfen, um diese Alternative zur gegenwärtigen Realität aufzuzeigen.

Obwohl die Ironie eine distanzierende Haltung zur jeweils gegenwärtigen Realität einnimmt und damit das Aufzeigen einer Alternative verbindet, ist sie primär nicht an der Veränderung der Lebenssituation selbst interessiert, sondern an der *Einstellung des Subjekts* zu seiner Umwelt bzw. Lebenssituation. Sie will ihm als Teil eines "Lebenshilfeprogramms" dazu verhelfen, dass sein Leben trotz all der Widersprüchlichkeiten gelingt, ja dass er vielleicht sogar glücklich wird:

"...Die Ironie repräsentiert nicht den heldenhaften Widerstand, aber immerhin die Möglichkeit, in den Nischen des Gesagten und des Ungesagten das Herrschende der Lächerlichkeit preiszugeben...Und schließlich beharrt sie auf der Bedeutung des Individuellen, das nicht hinter dem Allgemeinen zum Verschwinden gebracht werden kann. Daher beginnt für Kierkegaard 'ein Leben, das menschenwürdig genannt werden kann, mit der Ironie'..."⁶

Für den Kenner des Koheletbuches ergeben sich von dieser Schrift her nun vielfältige Affinitäten zum Phänomen der Ironie⁷: So wies u.a. H. Gese schon 1963 auf das eigenartige distanzierte Verhältnis Kohelets zu seiner Umwelt hin.⁸ Auch die inhaltlichen Widersprüchlichkeiten im Koheletbuch, die eigentlich nur die Widersprüchlichkeit zwischen weisheitlichem Lehrgebäude und faktischer Realität widerspiegeln, versucht man u.a. literarkritisch bzw. redaktionskritisch oder durch die Anwendung eines "Zitatenmodells" zu lösen.⁹ Nicht selten wird Kohelet als (empirischer) Philosoph titulierte.¹⁰ Auch die "Königsfiktion" im Kontext eines alternativen Glückskonzepts zum יִתְרוֹן-Streben (so u.a. Th. Krüger¹¹ und L. Schwienhorst-Schönberger¹²) und die Erkenntnis, dass Kohelet keine sozialen Reformen anstrebt¹³, zeigen, dass das Koheletbuch eine hohe Disposition zum komplexen Phänomen der Ironie auf-

⁶ Schmid, Philosophie (1999) 380. Schmid zitiert hier aus S. Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (1841), Frankfurt a.M. 1976, 10 (XV. These zur Verteidigung seiner Dissertation).

⁷ An dieser Stelle möchte ich E. Zenger herzlich dafür danken, dass er bei mir die Begeisterung für das Koheletbuch ausgelöst hat.

⁸ Siehe H. Gese, Die Krisis der Weisheit bei Koheleth, in: ders., Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München 1974, 170.

⁹ Zu beiden Lösungswegen siehe den Überblick in L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung, in: ders. (Hrsg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin 1997, 16-18. Hier sei angemerkt, dass ich selber Vertreter des "Zitatenmodells" bin und in diesem Rahmen auch für die Einheitlichkeit des Koheletbuchs optiere.

¹⁰ So jüngst D. Michel, "Unter der Sonne." Zur Immanenz bei Kohelet, in: A. Schoors (Hrsg.), Kohelet in the Context of Wisdom (BETHL 136), Leuven 1998, 111.

¹¹ Th. Krüger, Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem "Guten" im Qohelet-Buch, BN 72 (1994) 78.

¹² L. Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg 1994, 122-125.

¹³ So u.a. R. Bohlen, Kritische Individualität und wache Skepsis. Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet, TThZ 106 (1997) 37.

weist. So wird schon hier vermutet, dass das Koheletbuch nicht nur einzelne ironische Züge aufweist, sondern von seiner Anlage her ein ironisches (Lebenskunst-)Werk darstellt.¹⁴

Um diese Vermutung zu erhärten, bedarf es einzelner Analysen zur *Funktion der Ironie* im Koheletbuch, wobei "Funktion" in zweifacher Weise zu verstehen ist:

Zunächst im Sinne folgender Fragen: Wie wird die Ironie im "Zusammenspiel" von Leseprozess und jeweiliger Textstelle aufgebaut? Wie funktioniert dann jeweils die Ironie unter Berücksichtigung der Tatsache, dass an dieser Textstelle die ironische Bedeutung neben der wörtlichen Bedeutung vorliegt?

Dann schließen sich inhaltliche Fragen an wie: Welche Themen/Sachverhalte werden ironisiert? Welche nicht? Lässt sich erkennen, dass die Ironie funktionaler Bestandteil eines Gesamtkonzeptes ist oder hat die Ironie sogar absolute Funktion? Gerade diese letzten Fragen beleuchten auf reflektierende Weise, *ob* und *wie* im Koheletbuch die Ironie Bestandteil einer philosophisch bzw. theologisch ausgerichteten Lebenskunst ist.

Bevor aber auf diese inhaltlichen Fragen näher eingegangen wird, soll zunächst *das Funktionieren der Ironie* und die damit verbundenen hermeneutischen und methodischen Implikationen dargestellt werden.

1. Hermeneutische und methodische Vorüberlegungen:

Überblickt man die bisherigen Publikationen zur Ironie im Koheletbuch, so kann man mit I.J.J. Spangenberg feststellen, dass einerseits oft eine begrifflich-reflektierende Bestimmung dieses literarischen Phänomens auch in Abgrenzung zur Satire und zum Humor fehlt und dass andererseits jeweils unterschiedlich ausgereifte Analyseverfahren angewandt werden, die dann zu widersprüchlichen Ergebnissen führen.¹⁵

Nicht selten (so auch bei Spangenberg) werden zur Bestimmung und Analyse der Ironie Definitionen aus der antiken Literatur bzw. Rhetorik unreflektiert übernommen.¹⁶

¹⁴ So u.a. auch I.J.J. Spangenberg, *Irony in the book of Qohelet*, JSOT 72 (1996) 62.

¹⁵ So Spangenberg, *Irony* (1996) 57-60.

¹⁶ Siehe Spangenberg, *Irony* (1996) 61, der in Anlehnung an I. v. Loewenclau, *Kohelet und Sokrates - Versuch eines Vergleichs*, ZAW 98 (1986) 327-338 die Ironie im Koheletbuch von den sokratischen Dialogen her versteht und die Rolle des εἰρων (derjenige, der sich unwissend stellt) Kohelet zuschreibt, während der ἀλαζών ("Prahler/Aufschneider") sich in dem zitierten bzw. angespielten traditionellen Weisheitsmaterial widerspiegelt. Eine solche Position impliziert aber die formgeschichtliche Vorentscheidung - die erst durch weitere Beobachtungen erwiesen werden müsste -, dass sich das Koheletbuch aus philosophischen (Schul-)Gesprächen entwickelt hat, deren Dialogik sich entsprechend des Zitatensmodells noch im Buch nachweisen lässt. Auch V. D'Alario, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica* (Supplementi alla Rivista Biblica 27), Bologna 1993, 188-192 versteht die Ironie von den sokratischen Dialogen her und ordnet die rhetorischen Fragen der *dissimulatio* zu. Zur sokratischen Ironie siehe M. Müller,

Doch gerade hier müßte *ein Umdenken* bei der Bestimmung dessen, was Ironie ist und wie ihre Funktion analysiert werden kann, einsetzen: Da wir nämlich aufgrund des zeitlichen Abstands keinen direkten Zugang zur *intentio auctoris* mehr haben und diese sich - wenn überhaupt - nur im Text und seiner Intention finden läßt (*intentio operis*), diese Textintention aber die Leitlinie bzw. Grenze in der interpretatorischen Mitarbeit des Lesers (*intentio lectoris*) beim Aufbau der jeweiligen Textbedeutung bildet¹⁷, legt es sich nahe, die Analyse der Ironie und damit die Bestimmung der ironischen Bedeutung eines Wortes - in Absetzung zu seiner ursprünglich angenommenen Bedeutung - nicht wie die antike Rhetorik *produktionsorientiert* vorzunehmen, sondern einen *rezeptionsorientierten* Ansatz zu wählen, so dass in Verbindung mit einer rezeptionsorientierten Textanalyse m.E. das komplexe Phänomen der Ironie an der jeweiligen Textstelle am adäquatesten beschrieben werden kann.¹⁸ Damit werden die Einsichten und Ergebnisse aus der antiken rhetorischen Bestimmung von Ironie nicht hinfällig, sondern in einen *neuen hermeneutischen Rahmen* gestellt: Das Phänomen der Ironie wird nicht in der Relation zwischen Autor und Text angesiedelt und analysiert, sondern in der Relation zwischen Text und Leser, da der Text, nachdem er vom Autor verfaßt wurde, eine Eigenständigkeit sowohl gegenüber der Intention des Autors wie gegenüber dem Leser entwickelt.¹⁹

Zum gleichen Ergebnis kommt auch M. Müller, wenn sie am Ende ihrer Überlegungen zu einer "linguistischen Hermeneutik" der Ironie schreibt:

Die Ironie. Kulturgeschichte und Textgestalt (Epistemata: Literaturwissenschaft 142), Würzburg 1995, 7-9: Die sokratische Ironie hat durch die Entlarvung des ἀλαζών einerseits eine *limitierende*, andererseits durch die Haltung des εἶρων eine *mäeutische* Funktion. Diese positive Sichtweise der Ironie scheint Aristoteles entsprechend seiner ethisch orientierten *Mesotes-Lehre* zunächst nicht zu teilen, doch macht er bei Sokrates eine Ausnahme, indem er die Ironie als "feine Art der Abweichung" einstuft (vgl. Müller, Ironie [1995] 9f).

Nach U. Japp, Theorie der Ironie (Das Abendland NF 15), Frankfurt a.M. 1983, 289 kommt der Ironie in der Antike grundsätzlich die Bedeutung einer *Verstellung* zu: So unterscheidet u.a. Quintilian im Rahmen der verstellenden Redeweise zwischen *simulatio* und *dissimulatio*, wobei mit der *simulatio* eine "positive Vortäuschung einer eigenen, mit einer Meinung der Gegenpartei übereinstimmenden Meinung" (H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart³ 1990 S. 447) vorliegt, die aber die Absicht verfolgt, mit Hilfe des Kontextes die Unwahrheit dieser Meinung dem Publikum/dem Leser zu zeigen, während mit der *dissimulatio* - entsprechend der sokratischen Ironie - eine Verheimlichung der eigenen Meinung vorliegt, indem man durch Stellen eigener, unwissend scheinender, aber für den Gesprächspartner verhänglicher Fragen, der eigenen, nicht ausgedrückten Meinung durch die Bloßstellung des Gesprächspartners als "Prahler" zum Durchbruch verhilft (vgl. Lausberg, Handbuch [1990] S. 446f). Zur Ironie als rhetorische Figur siehe auch C.-F. Geyer, Art. Ironie, LThK³ 5 [1996] Sp 600f (Lit!).

¹⁷ Zur Trichotomie von *intentio auctoris*, *intentio operis* und *intentio lectoris* im Zusammenhang mit biblischen Texten siehe H. Utzschneider, Text-Leser-Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese, BZ 43 (1999) 229, der dieses Vokabular und seine Zuordnung aus U. Eco, Die Grenzen der Interpretation (dtv 4644), München 1995, 35ff entlehnt.

¹⁸ "Rezeptionsorientiert" wird hier i.S. von W. Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München⁴ 1994 verstanden.

¹⁹ Utzschneider, Text-Leser-Autor (1999) 228 charakterisiert in diesem Zusammenhang den Text als "ästhetisches Subjekt".

"...Eine linguistische Hermeneutik hat das Ziel, auf struktureller Ebene das Zusammenspiel der Zeichen (Signale) zu bestimmen, die den Leser (wie die Untersucherin) dazu veranlassen, einen ironischen Sinn auf Wort-, Satz- und insbesondere auf Textebene zu vermuten. Dieses Verfahren ist sowohl *korrelativ* als auch *interpretativ*. Es stellt nicht nur auf eine Objektivität der Zeichen ab, sondern nimmt auch das verstehende Subjekt anthropologisch ernst, indem es sein Vorverständnis, sein Wissen und seine kulturell naheliegenden Deutungsweisen einbezieht. Andererseits ist es nicht 'subjektivistisch' oder willkürlich, weil es *expliziert*, auf welche Hinweise (Signale, Indices etc.) hin der Rezipient seine Zuschreibungen vornimmt..."²⁰

Aus diesen hermeneutischen Überlegungen leiten sich folgende Gesichtspunkte ab, die bei der Beschreibung von Ironie im Text zu berücksichtigen sind:

a) Literarischer Kontext:

- Achten auf morphologische Sonderbildungen bzw. eigenartige Zusammenstellungen von Wörtern;
- Achten auf Abweichungen innerhalb der Syntax, die die herkömmliche Wortfolge betreffen;
- Achten auf semantische Uneindeutigkeiten/Doppeldeutigkeiten von Wörtern oder Wendungen (einmalig oder mehrmalig im zuvor abgegrenzten Text?);
- Berücksichtigung der Textstruktur und der damit zusammenhängenden Argumentationsstrategie(n);
- Achten auf Ironiesignale im "paratextlichen" Bereich.²¹ Im Zusammenhang mit dem *Textanfang* ist auch die Beachtung des *Textschlusses* wichtig.
- Darauf achten, ob und wie der Autor sich im Text selber thematisiert. Schlüpft er in eine fiktive Rolle und möchte er das im Zusammenhang mit dieser Rolle Gesagte als Fiktion verstanden wissen?
- Beachten von Intertextualität: Wird angespielt oder zitiert? Wie und wo wird im Text jeweils angespielt bzw. zitiert?
- Auf das eigene Leseverhalten achten: Wo stocke ich? Warum stocke ich? Wo werden geweckte Leserexpectationen absichtlich durchkreuzt?

²⁰ Müller, Ironie (1995) 133. Müller kommt zu diesem Ergebnis, nachdem sie ausführlich (108-120) aufgezeigt hat, dass es im Bereich der Linguistik keine konsistente Definition von Ironie gibt, die diesem komplexen Phänomen gerecht wird. Siehe hierzu auch die ausführliche Darstellung des pragma-linguistischen Forschungsstandes zur Ironie bei E. Lapp, Linguistik der Ironie (TBL 369), Tübingen 1997, 29-135. Insofern legt sich zur Bestimmung von Ironie eine *allgemein linguistische Hermeneutik* nahe, die in Korrelation zum *intuitiven Erfassen* einer konkret im Text vorliegenden Ironie und der *reflektierenden Beschreibung* dieser Ironiestelle unter *Berücksichtigung des Leseprozesses* tritt. Der Vorteil einer solchen Vorgehensweise liegt auf der Hand: Einerseits muß keine linguistische Definition gegeben werden, die alle Arten von Ironie (propositional und illokutionär) umfaßt, andererseits ist aber auch jede willkürliche Interpretation eines Ironiephänomens ausgeschlossen, da der Analysevorgang und seine Interpretation transparent dargestellt wird.

²¹ Bevor der Leser in das Textkontinuum "eintritt", kann er im "Schwellenbereich" schon vorab informiert werden, mit welcher "Brille" er das Folgende zu lesen (d.h. zu verstehen) hat. Dieser Schwellenbereich, zu dem u.a. Titel, Überschriften, Motti oder Widmungen gehören, wird mit G. Genette, Paratexte, Frankfurt a.M. 1989 "Paratext" genannt.

Diese letzten Fragen leiten schon über zu den textexternen Faktoren, die bei der Bestimmung von Ironie wichtig sind:

b) Textexterne Faktoren:

- Achten auf das mitgebrachte Vorverständnis des Lesers (Stichworte: *kulturelles* und *kommunikatives Gedächtnis*).²² Inwiefern knüpft der Text an dieses Vorverständnis an? Zementiert er es oder verunsichert der Text seinen Leser in seinem Vorverständnis?

- Bei mündlichen Äußerungen: Kenntnis der speziellen Äußerungsbedingungen; Kenntnis der Vorgeschichte der Äußerung; Kenntnis der speziellen Äußerungssituation, die auch Mimik und Gestik des Äußernden berücksichtigt.

Nach M. Müller ist derjenige, der die Ironie analysiert, zunächst Rezipient bzw. Adressat des Textes und muß in reflektierender Weise darüber Rechenschaft ablegen, worauf sich im Text sein jeweiliger Ironieverdacht gründet, wobei dieser Verdacht immer in Korrelation zum mitgebrachten Vorverständnis steht.²³ Aufgrund einer solchen Vorgehensweise kommt dem *Leseprozess* für die Aufdeckung der Ironie im Textzusammenhang *die entscheidende Schlüsselrolle* zu.²⁴

In diesem Zusammenhang sei noch kurz auf die besondere Situation von biblischen Texten eingegangen:

Für den Exegeten eines biblischen Textes ergibt sich aufgrund des zeitlichen Abstands und des Kulturkreiswechsels eine zweifache Vorgehensweise hinsichtlich der Analyse und Interpretation von Ironie: Zunächst kann er als Rezipient mit dem heutigen Vorverständnis den Text auf Ironiesignale hin lesen und sie der jeweiligen Argumentationsstrategie des Textes zuordnen. Will er aber den vorliegenden Endtext mit der "Brille" des (vom Autor intendierten) Erstrezipienten lesen, so muß er mit dem von ihm rekonstruierten Vorverständnis des damaligen Erstrezipienten (Rekonstruktion des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses) den Text auf Ironiesignale hin lesen. Dadurch ist sicherlich ein gewisser Grad an Rekonstruktion und Hypothetik verbunden. Doch ist zu bedenken, dass einerseits die mit dem rekonstruierten Vorverständnis gemachten Beobachtungen zur Textironie rückgebunden werden müssen an die Beobachtungen, die ich als Rezipient zur Ironie mit dem heutigen Vorverständnis schon gemacht habe²⁵,

²² Siehe Müller, Ironie (1995) 179-181: Das kommunikative Gedächtnis beruht ausschließlich auf der Alltagskommunikation im Prozess einer gruppenspezifischen Sozialisation (z.B. oral history), während das kulturelle Gedächtnis als alltagsfernere Gedächtnis auf schicksalshafte Ereignisse aus ferner Vergangenheit zielt, welche durch kulturelle Formung (u.a. Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (u.a. Rezitation, Begehung, Betrachtung) vergegenwärtigt werden.

²³ Siehe Müller, Ironie (1995) 129.

²⁴ So auch Müller, Ironie (1995) 132f.

²⁵ In diesem Zusammenhang gehe ich davon aus, dass es im Rahmen der sich durch Verschriftlichung ergebenden Textautonomie (vgl. U.H.J. Körtner, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 57-59) *Ironiesignale* gibt, die allein schon innerertextlich als Ironiesignale zu erkennen sind und auch von dem vom Autor intendierten "impliziten Leser" erkannt werden sollen, auch wenn das volle Verständnis (die Absicht) der Ironie erst mit dem rekonstruierten situativen Kontext erreicht wird. So wie durch die Rezeption eines Textes erst Textbedeutung entsteht und sich somit durch Generationen von Rezipienten

andererseits sollten diejenigen, die - produktionsorientiert - von einer ironischen Intention des Autors ausgehen, bedenken, dass diese intentio auctoris nur noch indirekt über den Rezeptionsvorgang des Textes und damit u.a. über das interpretierende Textverständnis des Erstrezipienten möglich ist, insofern also noch hypothetischer ist als das rekonstruierte Textverständnis des Erstrezipienten.²⁶

Diese Überlegungen werden dann noch komplexer, wenn der biblische Text nachweislich nicht literarkritisch einheitlich ist, so dass durch die verschiedenen Bearbeitungen bzw. Redaktionen textlicherseits auch die Ironie betroffen ist.

Da dem Leseprozess eine Schlüsselrolle bei der Aufdeckung von Ironie und ihrem Funktionieren im Text zukommt, ergibt sich unter Berücksichtigung der *Implikaturtheorie* von H.P. Grice ein *mehrstufiger Interpretationsvorgang*.²⁷

In Anlehnung an W.C. Booth möchte ich daher den interpretierenden Lesevorgang zur Aufdeckung von Ironie in *drei Schritte* einteilen, die allerdings in der Realzeit sich überlagern und in Bruchteilen von Sekunden im Kopf des Lesers ablaufen²⁸:

1. Die vom Leser durch sein Vorverständnis gewählte und vom Text auch scheinbar geforderte Bedeutung eines Wortes/ einer Wendung/ eines Satzes macht den Leser stutzig, weil sie auf *propositionaler Ebene* in Spannung zum vorausgehenden literarischen Kontext steht. Der Leser kann das Wort/ die Wendung/ den Satz semantisch nicht an den vorausgehenden Text anschließen. Außerdem wird seine Lesererwartung enttäuscht, die sich korrelativ an der bisher erkennbaren Argumentationsstrategie des Textes orientiert (*erste Lektüre*).

2. Der Leseprozess stockt und der Leser interpretiert das Wort/ die Wendung/ den Satz neu, indem er eine zweite Bedeutung annimmt, die mit der ersten Bedeutung unvereinbar ist, indem sie das Gegenteilige meint oder zumindest inhaltlich in Spannung zur ersten Bedeutung steht (*Lektüreunterbrechung*).

3. Der Leser überprüft, ob das Wort/ die Wendung/ der Satz mit der neu gewählten Bedeutung sich an den vorausgehenden Text semantisch anschließt. Ist der Leser an das Ende der Texteinheit angekommen und läßt sich die neue

vielfache, aber aufgrund des "impliziten Lesers" *nicht beliebige* Textbedeutungen eines Textes ergeben können, so ist auch durch den Erstrezipienten nicht festgelegt, an welchen Stellen ein Text für immer ironisch zu sein hat. Vielmehr bilden Erstrezipient und der jeweils heutige Rezipient zwei Punkte einer Ellipse, zwischen denen die *ironische Rezeption* eines Textes verläuft.

²⁶ Siehe hierzu auch die Überlegungen von Utzschneider, Text-Leser-Autor (1999) 236f.

²⁷ Durch den Lesevorgang werden die vom Autor stammenden textlichen Implikaturen offenlegt, indem der Leser durch das Lesen merkt, dass die Äußerung des Autors eine zusätzliche Aussage/Meinung enthält, die zwar nicht direkt ausgesagt ist, sondern im Gesagten implizit steckt, auf die es dem Autor aber gerade ankommt und deren Offenlegung vom Autor von vornherein (wenn auch von ihm nicht an der Textoberfläche angezeigt) beabsichtigt ist, weil er entweder weiß, dass der Leser dieselbe Meinung vertritt oder für den Autor zumindest die Möglichkeit besteht, den Leser für seine Meinung zu gewinnen. Eine ausführliche Darstellung (samt Kritik) der Implikaturtheorie von H.P. Grice findet sich in Lapp, Linguistik (1997) 59-74.

²⁸ Siehe W.C. Booth, A Rhetoric of Irony, Chicago 1974, 10ff. Auch wenn sich Müller, Ironie (1995) 108, Anm 1 kritisch gegen Booth und sein Konzept wendet, so kann man durch sein schrittweises Aufzeigen sehr gut das Funktionieren von Ironie beschreiben, so dass auch *intersubjektiv* eine Überprüfbarkeit der Ergebnisse gegeben ist.

Bedeutung in die Argumentationsstrategie des Textes integrieren (Pragmatik), so ist diese neue Bedeutung des Wortes/ der Wendung/ des Satzes, die mit der ersten Bedeutung unvereinbar ist, als *ironisch* einzustufen (*zweite Lektüre*).

Für das Funktionieren der Ironie sind also *zwei Punkte* wichtig: Einerseits soll der Leser im Zusammenhang mit der aufgedeckten Argumentationsstrategie die Ironie im Text erkennen, d.h. der Leser soll erkennen, dass der Autor in der ihm gegenüber gemachten Aussage implizit eine andere Meinung vertritt und somit ihm gegenüber "unaufrichtig" gewesen ist. Andererseits soll der Leser aber aufgrund von Textsignalen auch erkennen, dass der Autor von Anfang an beabsichtigt hat, dass der Leser die Ironie und damit die verbundene Unaufrichtigkeit im Verlaufe des Leseprozesses auch wirklich erkennt, d.h. der Autor hat seine Unaufrichtigkeit nur *simuliert*.²⁹ Diese Simulation hat die Funktion, beim Leser einen *Erkenntnisfortschritt* auszulösen, indem er sich über sein mitgebrachtes Vorverständnis, welches mit seiner zunächst dem Wort/ der Wendung/ dem Satz beigelegten Bedeutung korreliert, bewußt wird und es kritisch reflektiert. Bei dieser Reflexion hilft die Tatsache, dass die ironische Bedeutung nicht die vom Leser zuerst gewählte Bedeutung einfach substituiert, sondern dazu in eine *additive Spannung* tritt.³⁰ Der Leser muß selber entscheiden, welche Bedeutung die richtige ist und gerade in diesem *Akt der Entscheidung* aufseiten des Lesers liegt der Erkenntnisfortschritt begründet, der vom Autor zwar *beabsichtigt* ist, aber vom Leser *selbst vollzogen* werden muß.

Damit ist das *Funktionieren der Ironie* im Zusammenhang mit der *rezeptionsorientierten Textanalyse* ausreichend beschrieben und es stellt sich abschließend die Frage, welche *Arten von Ironie* zu unterscheiden sind.

Für die nachfolgende Einzelanalyse übernehme ich daher die Kategorisierung von M. Müller, die zwischen *stilistischer Ironie*, *Anspielungsironie* und *ironischer Parabase* unterscheidet.³¹ Müller leitet die ersten beiden Kategorien aus der *klassischen Rhetorik* ab, während sie die ironische Parabase aus dem *antiken Drama* herleitet, genauer aus der attischen Komödie, die im Unterschied

²⁹ So kommt Lapp, Linguistik (1997) 146 zu folgendem Ergebnis: "...Meine These zur Unterscheidung von Ironie und Lüge lautet: Die Lüge ist eine **Simulation der Aufrichtigkeit**; die Ironie ist eine **Simulation der Unaufrichtigkeit**..."

³⁰ Siehe hierzu Lapp, Linguistik (1997) 73.

³¹ Siehe Müller, Ironie (1995) 23-25.136-241. Durch diese Kategorisierung ist kein Rückfall in die Definition von Ironie gemäß der antiken Rhetorik verbunden, denn die Hinweise aus der antiken Rhetorik werden nur zur *weiteren Differenzierung* von Ironie verwendet, ohne dass dadurch das neu gewonnene Verständnis über das Funktionieren der Ironie betroffen ist. Ich selber habe in F.J. Backhaus, "Es gibt nichts Besseres für den Menschen" (Koh 3,22). Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet (BBB 121), Bodenheim 1998, 209 nur eine *formal-syntaktische Differenzierung* vorgenommen, indem ich die Ironie jeweils im aphrastischen, phrastischen und transphrastischen Bereich des Koheletbuchs untersucht habe.

zur geschlossenen Ästhetik der aristotelischen Tragödie eine offene Ästhetik vertritt.³²

Als *dissimulatio* verwendet die Ironie *verschiedene Stilmittel*, die nach Müller für die Ironie in schriftlichen Texten den *rhetorisch-stilistischen Prototyp* ergeben.³³ So ist z.B. auf ironische Namensgebung, auf ironisch verwendete Adjektive bzw. Adverbien, auf superlativisch verwendete Ausdrücke, auf rhetorische Fragen, auf Über- und Untertreibung (u.a. Litotes), auf Klimax und Antiklimax zu achten. Ebenso ist darauf zu achten, wie und wo im Text diese Stilmittel eingesetzt werden, um so das Funktionieren der Ironie zu sichern?

In Anlehnung an die Ironie als *simulatio* ergibt sich nach Müller *der Prototyp der Anspielungsironie*.³⁴ Im Rahmen der *Intertextualität* stellen sich dann u.a. folgende Fragen³⁵: Wie wird der *Hypotext* in den *Hypertext* eingespielt?³⁶ Liegt eine klischeehafte, verzerrende Anspielung vor oder liegt eine (angezeigte?) Zitierung vor? Wie wird jeweils das kommunikative bzw. kulturelle Gedächtnis des Rezipienten reaktiviert? Wird nur selektiv aus einem Hypotext angespielt bzw. zitiert und anschließend eine Kombination mit anderen Hypotexten vorgenommen? An welcher Stelle wird im Hypertext jeweils auf andere Texte angespielt bzw. werden andere Texte zitiert? Wie verhält sich dies zur Argumentationsstrategie des Hypertextes? Oder liegt keine Intertextualität mit entsprechender *Einzeltextreferenz* vor? Wird vielmehr auf bestimmte Vorstellungen angespielt (*Systemreferenz*)? In beiden Fällen (Einzeltextreferenz sowie Systemreferenz) ist darauf zu achten, ob und wie das jeweilige Vorverständnis des Rezipienten relativiert, kritisiert bzw. neu konstituiert wird.

Der Hauptaspekt in der *ironischen Parabase* liegt für Müller mit der textlichen Selbst-Thematisierung des Autors vor.³⁷ So wie der Chor sich in der antiken Komödie außerhalb der Handlung begeben kann (*para-basis*) und so im Rahmen einer *ästhetischen Metakommunikation* das Kunstwerk als gemachtes Kunstwerk (*Artefakt*) entlarvt (die autonome Wirklichkeit wird als Fiktion der Bühnenwelt entlarvt und dadurch *ironisiert*), zu dem sich der Rezipient *als Rezipient* zu verhalten hat (Zustimmung, Kritik, alternative Vorschläge für den

³² Ausführlich hierzu Müller, Ironie (1995) 11-20.

³³ Vgl. Müller, Ironie (1995) 11f.135-175.

³⁴ Siehe Müller, Ironie (1995) 11f.177-212.

³⁵ "Intertextualität" wird hier allgemein als Zusammenspiel von Texten verstanden, ohne dass hier auf die *kanonische Dimension* dieses Zusammenspiels geachtet wird. Zu den *qualitativen* und *quantitativen* Kriterien der Intertextualität siehe C. Dohmen, Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her, in: E. Zenger (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg 1996, 38-42.

³⁶ Zur Unterscheidung von Hyper- und Hypotext siehe u.a. G. Steins, Die "Bindung Isaaks" im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg 1999, 100f.

³⁷ Siehe Müller, Ironie (1995) 12-18.213-241.

weiteren Handlungsverlauf), ebenso kann der Autor durch metakommunikative Selbst-Thematisierung seinen Text als Artefakt darstellen, so dass die im Text entfaltete Wirklichkeit für den Leser gegenüber der außertextlichen Realität fiktiven Charakter erhält und dadurch ironisiert wird. Insofern kann die ironische Parabase auch als *Fiktionsironie* bezeichnet werden.³⁸ So ist vonseiten des Lesers darauf zu achten, wie der Autor sich im Text *als Autor* thematisiert. Welche Rolle(n) er einnimmt (z.B. Rollenunsicherheit durch Rollenwechsel) und ob seine Rolle(n) durch innertextliche Signale erkennen läßt (lassen), dass sie fiktiv ist (sind). Sowohl durch Rollenwechsel als auch durch Einnehmen einer fiktiven Rolle entsteht *Rollendistanz* und dadurch eine Relativierung der jeweiligen Rollenbedeutung und des mit der Rolle verbundenen inhaltlich Gesagten. Dadurch wird textlich eine *Offenheit* und *Dialogizität* erreicht, die nun auch die *Rolle des Lesers* thematisiert, der zum Text und seiner (durch Rollen vermittelten) Botschaft(en) Stellung beziehen muß.³⁹

Die von Müller vorgenommene und hier übernommene Einteilung der Ironiearten hat neben einer differenzierenden Betrachtungsweise der Ironie vor allem den Vorteil, die in Kohelet vorliegende "Königsfiktion" aus der Perspektive der ironischen Parabase neu zu beleuchten.

2. Einzelanalysen:

Aus den bisherigen Überlegungen leitet sich für die Einzelanalyse folgende Methodik ab: Entsprechend der obigen Kategorisierung wird anhand von Beispielen eine Analyse der Ironie im Bereich der Stilironie, der Anspielungsironie und der ironischen Parabase vorgenommen. Für alle drei Ironiearten gilt, dass nach einer entsprechenden Textausgrenzung bzw. Textstrukturierung mit Hilfe des Leseprozesses das jeweilige Funktionieren der Ironie in den drei aufgezeigten Interpretationsschritten aufgezeigt wird. Dabei wird - soweit dies notwendig ist - auch das rekonstruierte Vorverständnis des Erstrezipienten berücksichtigt.

Stilironie:

Beispiele der Stilironie liegen mit Koh 2,15a β ; 3,9; 4,2; 5,14a; 6,5 und 10,1b vor.

Koh 2,15a β :

Durch וְרֵאשִׁיתִי אֲנִי in 2,13a α beginnt die neue Texteinheit, denn durch diese Wendung wird ein neues Thema eingeführt: Der Vorteil (Stichwortanschluß zu

³⁸ Für Müller, Ironie (1995) 214 ist der prägende Wesenszug der Parabase die Metakommunikation.

³⁹ Siehe Müller, Ironie (1995) 214: "...Die Einführung eines gattungstechnischen Binnenrahmens samt seiner produktions- und rezeptionsästhetischen Implikationen bewirkt, daß der reale Rezipient sich ebenfalls seiner 'Rolle' in einem 'Spiel' bewußt wird. Damit verliert er den naiven Rezeptionsmodus des externen Betrachters, der Zeuge apollinischer Wahrheiten ist..."

2,11b) der Weisheit/ des Weisen vor der Torheit/ dem Toren. Mit 2,17 endet diese Texteinheit, da durch 2,18 (Stichwortanschluß zu 2,17) das neue Thema עמל (Mühe; Mühsal; Ermühtes) eingeführt wird. Mit Koh 2,13a β wird auf eine traditionelle Auffassung angespielt, nach der es einen Vorteil (יתרון) der Weisheit vor der Torheit gibt, wobei 2,13b diesen Vorteil nochmals in metaphorischer Weise thematisiert. Begründende Funktion zu 2,13a β .b hat dann das (zitierte?) Sprichwort in 2,14a. Mit 2,14a α (adversatives ו) beginnt dann die kritische Kommentierung, indem der Autor dem vermeintlichen Vorteil des Weisen vor dem Toren das gemeinsame Todesgeschick (מקרה אחד) von beiden entgegenhält. Inhaltlich verstärkend wendet der Autor diese Einsicht in 2,15 auf seine eigene Situation als Weiser an und drückt dies auch syntaktisch in einer Pendenskonstruktion (במקרה הכסיל / גם אני // יקרני) aus, um dann nach einer rhetorischen Frage (ולמה) die Auffassung eines Vorteils des Weisen vor dem Toren als הבל zu qualifizieren. In unserem Zusammenhang interessiert die rhetorische Frage, genauer das Adverb יוֹתֵר:

So sagte ich zu mir:

" Wie das Geschick des Toren -

auch ich -

mich wird es treffen!

Ja, warum bin ich dann so *vorteilsmäßig* (יוֹתֵר) weise?"

Im Leseprozess stockt der Leser beim Adverb יוֹתֵר, denn wenn es entsprechend seines Rückbezugs zu יתרון in 2,13a β wirklich einen Vorteil des Weisen vor dem Toren gibt, dann widerspricht dies der Aussage vom gleichen Todesgeschick in 2,15a α . Insofern muß mit יוֹתֵר eigentlich das Gegenteil eines Vorteils gemeint sein, so dass יוֹתֵר hier im Kontext der kritischen Kommentierung (2,15) im Unterschied zu יתרון (2,13a β) nicht wörtlich, sondern *ironisch* aufzufassen ist, was dann auch durch das abschließende הבל-Urteil bestätigt wird. So erhält die rhetorische Frage in 2,15a β durch die ironische Verwendung von יוֹתֵר einen ironischen Unterton. Auffällig ist, dass der Autor seine persönliche Situation aus ironischer Perspektive beleuchtet (*Ironie als Kunst der Distanzierung*).

Koh 3,9:

Mit Koh 3,1 liegt nicht nur ein Themawechsel, sondern auch ein Wechsel von Prosa zur Poesie vor, was unter Berücksichtigung des הבל-Urteils in 2,26 dafür spricht, dass mit 3,1 eine neue Texteinheit beginnt. Da in 3,10 mit ראיתי (Asyndese!) eine neue Einleitung vorliegt, die gleichzeitig ein neues Thema einführt (Gott und sein Handeln), ergibt sich die Texteinheit Koh 3,1-9, die sich in Motto (3,1), Gedicht (3,2-8) und abschließende rhetorische Frage (3,9) untergliedert.⁴⁰ Im Gedicht werden mit Hilfe des Leitworts עת verschiedene Phänomene aufgezählt, die allesamt aus dem anthropologischen Bereich stammen, wobei die Aufgabe des Lesers darin besteht, die mit dieser Aufzählung verbundene Intention selber herzustellen. So wird Koh 3,2-8 auch ganz unter-

⁴⁰ Die Frage in 3,9 ist im Rückblick zu 2,11b eindeutig rhetorisch aufzufassen.

schiedlich verstanden.⁴¹ Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass mit 3,2-8 nicht die traditionell-optimistische Auffassung der Weisheit vorliegt, der Mensch könne rechtzeitig den für ihn günstigen Zeitpunkt erkennen und danach sein Handeln ausrichten. Allerdings ist in Koh 3,2-8 auch kein fatalistisches oder deterministisches Konzept zu erkennen.

Auffällig ist nun, dass in der rhetorischen Frage von 3,9 statt האדם das Partizip העושה verwendet wird, welches mit einem Verbaladjektiv von עמל syntaktisch verbunden ist. So wird an dieser Stelle der Leseprozess stocken, denn wenn der Mensch seine ihm günstigen Zeitpunkte nicht erkennen kann (3,2-8), wieso wird er dann als "der Macher" bezeichnet, der sich ständig abmüht. Das steht einerseits in Spannung zu Koh 3,2-8, andererseits läßt die rhetorische Frage den Leser zu 2,11 zurückkehren, wo alle Werke des "Königs Kohelet" (כל מעשי שיעשו ידי) negativ als רעות הבל qualifiziert werden. Liest der Leser die nachfolgende Texteinheit (3,10-15), so wird das Lexem עשה mit Gott verbunden.⁴² Gott ist also "der Macher", was wiederum in Spannung zu 3,9 steht. Diese Spannungen veranlassen den Leser, den Ausdruck העושה *ironisch* zu verstehen. Wie in 2,15aß erhält die rhetorische Frage also einen ironischen Unterton, weil die Synekdoche in ironischer Funktion vorliegt.

Koh 4,2:

Durch 4,1 wird in 4,1 eine neue Texteinheit eingeführt, die die Bedrückungen (העשקים) unter der Sonne zum Thema hat. Mit רראתי אני wird in 4,4 wiederum eine neue Texteinheit mit einem neuen Thema (את כל) eingeleitet, so dass sich die Texteinheit Koh 4,1-3 ausgrenzen läßt. Nachdem die Beobachtung der Unrechtssituation geschildert ist⁴³, liegen zwei Schlußfolgerungen in 4,2-3 vor, die zueinander in einem klimaktischen Verhältnis stehen: Werden zunächst die Toten gepriesen, weil sie die Bedrückungen und die negativen Folgen derselben nicht mehr wie die Lebenden erleben müssen, hat es das Ungeborene noch besser, weil es das böse Tun unter der Sonne bisher noch gar nicht erlebt hat. Entsprechend seinem Vorverständnis wird der Leser bei dem Ausdruck שבה אני stocken, denn der übliche Sprachgebrauch (außerhalb des Koheletbuchs) verwendet das Lexem שבה ausschließlich in theologischen Aussagen und verbindet mit dem Lobpreis Gottes eine dem Menschen von Gott geschenkte hohe Lebensquali-

⁴¹ Während z.B. Th. Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch*, Habil. Masch., München 1990, 246-254 sich gegen ein eindeutiges Deutungsmodell von 3,2-8 wendet und den Zeitenwechsel als Ermöglichung bzw. als Begrenzung der menschlichen Handlungsfreiheit interpretiert, sieht Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 94ff mit Koh 3,2-8 grundsätzlich die Unverfügbarkeit der jeweils auf den Menschen zukommenden Zeitpunkte ausgedrückt.

⁴² Eine scheinbare Ausnahme bildet der inf.cs. לעשות in 3,12, denn dieses menschliche Handeln ist vom göttlichen Handeln (3,13) abhängig. Siehe hierzu Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 50f.

⁴³ Siehe hierzu Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) 237 und Bohlen, *Kritische Individualität* (1997) 26ff.

tät.⁴⁴ In diese Richtung weist dann auch die Verwendung von שְׂבַח in Koh 8,15a: Hier wird die von Gott geschenkte Freude (את השמחה) und damit das Leben in seinen positiven Qualitäten gepriesen, nicht die Toten. Der Leser wird also die Verwendung von שְׂבַח in 4,2 *ironisch* auffassen, so dass die in 4,2-3 vorliegende Klimax ironisch geprägt ist. Im Zusammenhang mit der aufgezeigten Unrechtssituation scheint die Ironie hier als *Kunst der Distanzierung* zu fungieren, so dass der Autor mit der Unrechtssituation leben kann.⁴⁵

Koh 5,14a:

Mit יש רעה חולה ראיתי תחת השמש (5,12a) wird eine neue Texteinheit eingeleitet, die bis 5,16 reicht, da ab 5,17 mit einer neuen Einleitung (הנה אשר) ein neues Thema (טוב אשר יפה) eingeleitet wird. Koh 5,13 thematisiert den Verlust von Besitz. In diesem Zusammenhang liegt in 5,14a eine Formulierung vor, die ein fast wörtliches Zitat aus Ijob 1,21a darstellt:

Wie er aus dem Bauch seiner Mutter (מבטן אמו) herausgekommen ist, nackt kehrt er zurück, um zu gehen wie er gekommen ist.⁴⁶

Da entsprechend der Zitation aus Ijob 1,21 mit 5,14a der Tod thematisiert ist, stockt der Leser, denn mit der Rückkehr in 5,14a kann unmöglich die Rückkehr in den Schoß der Schwangeren (vgl. 11,5) gemeint sein, sondern בטן אמו in 5,14a bekommt von 5,14a her eine neue, metaphorische Bedeutung: Mit בטן אמו ist nun das Grab als "Mutter Erde" gemeint (vgl. Jon 2,3 bzw. Sir 40,1). Diese metaphorische Bedeutung steht inhaltlich zur ursprünglichen Bedeutung in Spannung, denn sie bezeichnet den Tod, nicht die Geburt und damit das Leben. Insofern wird der Ausdruck בטן אמו von 5,14a her nicht nur metaphorisiert, sondern erhält auch eine zur ersten Bedeutung gegensätzliche bzw. *ironische Bedeutung*, die im Kontext eine *besitzkritische Funktion* hat (Betonung des ערום) und insofern ein auf Besitz von Gütern ausgerichtetes Lebens- bzw. Glückskonzept kritisiert.

Koh 6,5b:

Mit Koh 6,2 liegt abschließend ein negatives Urteil vor, so dass 6,3 mit אִם neu einsetzt. Mit 6,7 ändert sich nicht nur das Thema (עמל), sondern es wird im Unterschied zu 6,3-6 (איש) allgemein vom Menschen (האדם) gesprochen.

Die Intention von 6,3-6 besteht nun darin, dass Glück nicht im Besitz von Gütern bzw. höchsten Werten besteht, sondern in der *Erfahrung* von Glück.⁴⁷ Dies unterstreicht 6,3-4 in zugespitzter Weise durch die Thematisierung der Fehlgeburt. In 6,5b stockt der Leser beim Lexem נחה, denn sowohl von seinem Vor-

⁴⁴ Dazu Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 213f.

⁴⁵ Mir scheint, dass sich das zweimalige Vorkommen von שְׂבַח gegenseitig ergänzt: Dient die ironische Verwendung in 4,2 als Kunst der Distanzierung dazu, dass der Autor mit dieser Unrechtssituation leben kann, so dient שְׂבַח in 8,15a im Rahmen einer טוב אין-Formulierung dazu, dass dieses Leben inhaltlich mit Genuß und Freude gefüllt wird.

⁴⁶ Zu dieser Übersetzung von 5,14a siehe u.a. M.V. Fox, *Qohelet and His Contradictions* (JSOTS 71), Sheffield 1989, 215 und C.-L. Seow, *Ecclesiastes* (AB 18c), New York 1997, 201.

⁴⁷ So auch Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 153.

verständnis her (vgl. Sir 11,18-19) als auch von Koh 4,6 her versteht er die Ruhe im Kontext eines glücklichen Lebens, da sie den Genuß des Erwirtschafteten ermöglicht. In 6,5b kann נחת diese Bedeutung aber nicht haben, denn Subjekt ist die Fehlgeburt. Insofern hat hier נחת im Unterschied zum üblichen Sprachgebrauch eine gegenteilige Bedeutung: Es meint die Ruhe im Tod, also die Grabesruhe, so dass נחת an dieser Textstelle *ironisch* verwendet wird. Dieser ironische Gebrauch von נחת hat wie die Thematisierung der Fehlgeburt die Funktion, betont darauf hinzuweisen, dass Glück nicht durch das Ansammeln von Gütern (טובה) garantiert ist, sondern nur in der *Erfahrung von Glück* realisiert wird. In Übereinstimmung mit Koh 5,14a dient die Ironie auch hier dazu, ein falsches Lebens- bzw. Glückskonzept zu kritisieren.

Koh 10,1b:

Mit Koh 9,16 schließt die voraufgehende Texteinheit 9,13-16 ab, wobei in 9,17 mit דברי חכמים und נשמעים Stichwortbezüge zum voraufgehenden Vers vorliegen. Da מושל und die Lexeme חטא und נוח in 10,4 wiederkehren, legt es sich nahe, Koh 9,17-10,4 als eine zusammenhängende Texteinheit auszugrenzen, in der es um das Verhältnis zwischen Weisheit und Torheit geht, wobei in 9,18-10,1 vor allem der Umstand thematisiert wird, dass ein wenig Torheit die ganze Weisheit zunichte machen kann:

Teurer (מִן יָקָר) als Weisheit

als Ehre - ein wenig Torheit (10,1b)

Liest der Leser 10,1b, dann stockt er beim Adjektiv יָקָר aufgrund seines Vorverständnisses, nach dem יָקָר zur Herausstellung der Kostbarkeit der Weisheit dient (vgl. Spr 3,13-15; 20,15). Hier aber qualifiziert יָקָר genau das Gegenteil zur Weisheit, nämlich die Torheit als teuer bzw. kostbar.⁴⁸ Die so entstehende Widersprüchlichkeit aber löst sich auf, wenn in 10,1b יָקָר *ironisch* aufgefaßt wird: Ein wenig Torheit kann dem Menschen in der Tat "teuer" zu stehen kommen.⁴⁹ So wird mit Hilfe der Ironie betont auf den Zufall und dadurch auf die Grenzen der Weisheit hingewiesen. Dies führt dann zu einer realistischen Lebenseinstellung.⁵⁰

⁴⁸ Weder sind in Koh 10,1b textliche Änderungen vorzunehmen noch muß für יָקָר (unter Einfluß des Aramäischen) die Bedeutung "schwer" veranschlagt werden. Siehe hierzu u.a. Th. Krüger, "Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit" (Kohélet 10,1), BN 89 (1997) 62ff. Auch die Zürcher Bibel (1998) übersetzt מִן יָקָר mit "wertvoller".

⁴⁹ So auch schon A. Lauha, Kohélet (BK 19), Neukirchen-Vluyn 1978, 181. Mit dieser Möglichkeit rechnet auch T. Longman, The Book of Ecclesiastes (NICOT), Michigan 1998, 238, Anm 4.

⁵⁰ Eine andere, ebenfalls mögliche Interpretation hat Krüger, "Wertvoller als Weisheit" (1997) 65f vorgelegt: Nimmt man nämlich entsprechend Koh 9,11f einen *Perspektivenwechsel* zur traditionellen Sichtweise vor, ist ein wenig Torheit tatsächlich wertvoller bzw. kostbarer als (eine sich selbst überschätzende) Weisheit, denn dadurch wird einerseits die Weisheit mit ihren Grenzen realistischer gesehen, andererseits wird für eine realistische Lebensweise plädiert, die mit Zufällen rechnet. Zu dieser Sichtweise kann die ironische Bedeutung von יָקָר hinführen, so dass sich beide Interpretationen nicht ausschließen, sondern gegenseitig ergänzen.

Aus den vorgelegten Beispielen zur Stilironie können (vorbehaltlich der getroffenen Auswahl) folgende Schlußfolgerungen gezogen werden:

- Die Ironie hat zunächst *weisheitskritische Funktion*, indem sie die Grenzen der Weisheit aufzeigt und damit die *Betonung des Zufalls* korreliert: Koh 2,15a β und 10,1b.
- Die Ironie *kritisiert ein Lebens- bzw. Glückskonzept*, welches davon ausgeht, dass sich jeder selbst Glück verschaffen kann durch das Erwirtschaften von Gütern: Koh 3,9; 5,14a α und 6,5b.
- Mit Hilfe der Ironie und der damit verbundenen *Kunst der Distanzierung* werden auch beobachtete Unrechtssituationen psychologisch "verarbeitet": Koh 2,15a β und 4,2-3.

Anspielungsironie:

Beispiele für die Anspielungsironie liegen u.a. in Koh 3,1; 4,13a.b α ; 9,4b und 10,8a vor.⁵¹

Koh 3,1⁵²:

Liest der Leser Koh 3,1, so versteht er das Bikolon entsprechend seinem durch die traditionelle Weisheit geprägten Vorverständnis im Sinne *der Lehre von der rechten Zeit*: Der Weise kann aufgrund seiner Weisheit rechtzeitig die für ihn günstigen Zeitpunkte von den ungünstigen Zeitpunkten unterscheiden und danach sein Handeln ausrichten.⁵³ Liest dann der Leser das Gedicht in 3,2-8, so merkt er, dass einige Kola aufgrund von *inhaltlichen Leerstellen* semantisch uneindeutig bzw. doppeldeutig sind, so dass auch eine gegensätzliche Bestimmung als "wünschenswert" bzw. "nicht wünschenswert" unmöglich ist.⁵⁴ Ebenso fällt ihm auf, dass bestimmte anthropologische Ereignisse der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen sind: So wird gleich zu Beginn in 3,2a die Geburt (עַת לְדוֹרָה) und der Tod (עַת לְמוֹתָה) thematisiert, zwei elementare Ereignisse, über die der Mensch keine Macht hat.⁵⁵ Ist der Leser bei "Krieg und Frieden" in 3,8 angelangt und berücksichtigt er die Uneindeutigkeit einiger Kola bzw. die Aussage von der menschlichen Unverfügbarkeit in 3,2a, dann wird er die einzelnen Zeitpunkte im Hinblick auf die menschliche Handlungsfreiheit anders verstehen als die traditionelle Weisheit: Zwar liegt kein Determinismus vor, aber es wird gezeigt, dass die Zeitpunkte die menschliche

⁵¹ Weitere Beispiele der Anspielungsironie liegen in Koh 1,3,4-11 (1,5-7*); 1,15,18; 4,17a β .b; 5,8; 7,1a; 8,1-9 (8,2-5*); 9,13-16 (9,14-15*) und 10,2f.12 vor. Siehe hierzu ausführlich Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 212-255.

⁵² Zur Textabgrenzung s.o.

⁵³ Zu diesem motivgeschichtlichen Hintergrund siehe Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 97f. Mit Koh 3,1 liegt keine Einzeltextreferenz vor im Rahmen einer Anspielung bzw. Zitation. Vielmehr wird ein allgemein verbreiteter Topos der traditionellen Weisheit mottoartig dem nachfolgenden Gedicht vorangestellt.

⁵⁴ Siehe hierzu Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) 248-251.

⁵⁵ Ob dadurch dem Leser nicht schon "die Brille" aufgesetzt wird, mit der er das Nachfolgende zu verstehen hat?

Handlungsfreiheit einschränken oder dass sie dem Menschen unverfügbar sind. Damit liegt aber ein (teilweiser) Widerspruch zur traditionellen Lehre von der rechten Zeit vor. Koh 3,2-8 kehrt also das zunächst vom Leser an die Aussage von 3,1 geknüpfte Verständnis teilweise in sein Gegenteil um, so dass die Aufzählung in 3,2-8 die ursprüngliche bzw. traditionelle Deutung von 3,1 *ironisiert*.

Hierbei sind zwei Aspekte zu unterscheiden, die sich gegenseitig ergänzen: Einerseits wird durch die semantische Uneindeutigkeit gezeigt, dass die *weisheitlichen Kategorien* aufgrund begrenzter menschlicher Erkenntnisfähigkeit unzureichend sind und so die Komplexität des Realen nicht erfassen können, andererseits deutet die Unverfügbarkeit von Zeitpunkten darauf hin, dass Ereignisse *per se* einen kontingenten Charakter haben können.

Durch die Ironisierung der Lehre von der rechten Zeit wird die lebensgestaltende Kraft der Weisheit stark begrenzt, so dass Lebens- bzw. Glückskonzepte, die im Rahmen der traditionellen Lehre von der rechten Zeit eine naiv-optimistische Entscheidungsfreiheit des Menschen für sein Handeln voraussetzen, heftig kritisiert werden. Der Leser muß also umdenken, denn Glück ist aufgrund der undurchschaubaren bzw. unverfügbaren komplexen Realität nicht einfach machbar i.S. eines Produkts eigener Leistung. Hieran schließt sich dann auch gut der ironische Gebrauch von העושה im Rahmen der Stilironie an, so dass in Koh 3,1-9 eine *Kombination zweier Ironiearten* (Stil- und Anspielungsironie) vorliegt.

Koh 4,13a.b α :

Durch einen מן טוב-Spruch wird mit 4,13 ein neues Thema eingeführt. Die Texteinheit endet mit dem הבל-Urteil in 4,16. Mit 4,17 liegt nicht nur ein Themawechsel, sondern auch ein Wechsel im Sprechakt vor (direktiver Sprechakt). Koh 4,13a.b α spielt auf einen Topos der traditionellen Weisheit an: Weisheit ist höher zu bewerten als Stärke und Macht (vgl. Spr 17,2; 24,5). Verbunden mit dieser Anspielung sind andere Anspielungen, die sich paradigmatisch auf die Geschichte Israels beziehen (Josefgeschichte sowie David- und Salomogeschichte).⁵⁶ Der מן טוב-Spruch ("Besser ein Jüngling, arm und weise als ein König, alt und töricht") wird durch 4,13b β im negativen Teil erweitert (אשר): "der nicht mehr versteht, sich warnen zu lassen." Gerade diese Fortführung motiviert beim Leser die Schlußfolgerung, dass ein Amtswechsel nötig ist: Der weise Jüngling übernimmt das Amt des alt und töricht gewordenen Königs. Dieser Amtswechsel geschieht dann auch (4,14a), aber der nächste Amtswechsel kündigt sich bereits in 4,14b an. Mag dieser zweite Jüngling anfangs die Volksgunst auf seiner Seite haben (4,15.16a α), so wird ihm die nachfolgende Generation keine Gunst mehr erweisen (4,16b α). Der Grund wird zwar nicht genannt (wankelnde Volksgunst oder Weisheit, die

⁵⁶ Siehe hierzu Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 134f.

durch Macht korrumpiert wird), aber am Ende der Texteinheit liegt derselbe Sachverhalt wie am Anfang vor: ein (alter?) König, den niemand mehr will.⁵⁷ So stockt der Leser am Ende der Texteinheit und merkt, dass die zunächst von ihm angenommene Interpretation von Koh 4,13a.b α (Herrscherwechsel) falsch ist, ja dass der Autor ihn durch 4,13b β bewußt auf diese "falsche Fährte" gelockt hat, um dadurch die Effektivität des Umdenkens beim Leser zu erhöhen⁵⁸: Scheint der Autor anfangs einem Herrscherwechsel zuzustimmen, was zunächst auch die einzig richtige Schlußfolgerung aus dem komparativen טוֹב מִן- β -Spruch zu sein scheint, nicht zuletzt auch deshalb, weil das negative Element durch 4,13b β ausgestaltet ist, so wird dieses Verständnis des מִן טוֹב- β -Spruchs durch die sich anschließende Auf- und Abstiegsgeschichte ins Gegenteil gekehrt und dadurch *ironisiert*: Der מִן טוֹב- β -Spruch fordert nun entgegen der traditionellen Deutung nicht zum Herrscherwechsel auf, sondern ist *wortwörtlich* zu verstehen: Der arme, aber weise Jüngling ist deshalb besser als der alte, aber törichte König, *gerade weil* er nicht König ist.⁵⁹ Durch diese Ironisierung wird die Begrenztheit der Weisheit gerade im Hinblick auf die herrscherliche Macht betont. Verbunden ist damit auch aus weisheitlicher Sicht eine herrschaftskritische Pointe.

Koh 9,4b:

Auch wenn der Beginn der Texteinheit Koh 9,1-6 schwer zu bestimmen ist, so sprechen u.a. die anaphorischen Bezüge von Koh 8,16-17 als auch die kataphorischen Bezüge von צדִיקִים in 9,1a β (-->9,2) und אֱהָבָה / שְׂנֵאָה in 9,1b (-->9,6) für den Neueinsatz in Koh 9,1.⁶⁰ Mit Koh 9,7 ändert sich nicht nur das Thema ("carpe diem"), sondern auch der Sprechakt (direktiver Sprechakt), so dass mit Koh 9,6 die Texteinheit endet. Nachdem in Koh 9,1-3 der Tod als ein alle Menschen treffendes Todesgeschick eingeführt wird, thematisiert der Autor (unter Aufnahme eines möglichen Einwands?) in 9,4a die Hoffnung der Lebenden und fügt in begründender Funktion mit 9,4b ein Sprichwort an. Um welche Hoffnung es sich hier inhaltlich handelt wird nicht gesagt. Doch zeigt die Verwendung von בְּטוֹחַן in 9,4b, dass es sich entsprechend 2 Kön 18,19 bzw. Jes 36,4 wohl um eine trügerische Hoffnung handeln muß. Das in 9,4b vorliegende Sprichwort stammt wahrscheinlich aus einer Sprichwortsammlung, die eindeutig den Vorteil des Lebens (מִן טוֹב- β -Spruch) vor dem Tod ausdrückt, auch wenn der Betreffende in seinem Leben gescheitert ist (metaphorisch umschrieben mit "Hund"). In 9,5 stockt dann der Leser, denn die Überlegenheit der Lebenden über die Toten besteht nur darin, dass sie um ihren Tod wissen,

⁵⁷ So auch Spangenberg, *Irony* (1996) 64.

⁵⁸ So sieht Spangenberg, *Irony* (1996) 64 aufgrund dieser ent-täuschenden Täuschung in 4,13-16 ein typisches Beispiel sokratischer Ironie vorliegen, wobei Kohelet die Rolle des εἰρων spielt, der sich gegen die Auffassung der traditionellen Weisheitslehrer (ἄλαζων) wendet, die aufgrund ihrer optimistischen Einschätzung der Weisheit für einen Herrscherwechsel plädieren.

⁵⁹ So auch Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) 115.

⁶⁰ Siehe hierzu ausführlich F.J. Backhaus, "Denn Zeit und Zufall trifft sie alle." Zu Komposition und Gottesbild im Buch Kohelet (BBB 83), Frankfurt a.M. 1993, 258f.263f.

während die Toten nichts mehr wissen. So faßt der Leser rückwirkend בַּחַוֵּי wirklich als trügerische Hoffnung auf, während er das Sprichwort in 9,4b nur noch *ironisch* auffassen kann⁶¹: Der Vorteil der Lebenden vor den Toten ist nur ein scheinbarer, weil dieser Vorteil eigentlich nicht das Leben betrifft, sondern *als Wissen um den Tod* den Tod betrifft.

Welche Funktion hat nun diese Ironisierung des Sprichworts durch den nachfolgenden literarischen Kontext 9,5? Der Autor betont dadurch, dass der Tod die *absolute Grenze* darstellt. Lebens- bzw. Glückskonzepte, die das nicht berücksichtigen, sind falsch.⁶² Daher setzt ein *freudiges* "carpe diem" ein *ernstes* "memento mori" voraus. So folgt dann auch in Koh 9,7 nach der Betonung des Todesgeschicks das "carpe diem"-Thema.

Koh 10,8a:

Sowohl thematisch als auch aufgrund der Inklusio von נֶשֶׁךְ und נֶחֱשׂ in Koh 10,8b und 10,11a bildet Koh 10,8-11 eine Texteinheit. Innerhalb dieser Texteinheit wird auf Sprichwörter angespielt (10,9a.b). Besonders deutlich zeigt sich dies in 10,8a, denn יָפוּל בּוֹ גּוֹמֵץ בּוֹ könnte unter Berücksichtigung der jüngeren Sprachstufe im Koheletbuch sogar ein Zitat aus Spr 26,27a sein.⁶³ Im literarischen Kontext des Sprüchebuches drückt Spr 26,27a den *intakten Tun-Ergehen-Zusammenhang* aus und so versteht zunächst der Leser, der aus dieser Tradition kommt, auch 10,8a. Liest er allerdings weiter, stockt er, denn durch 10,8b.9a.b und besonders durch 10,11 wird nicht der Tun-Ergehen-Zusammenhang, sondern *der Zufall* thematisiert. Dafür steht besonders die Schlange in 10,8b.11, denn auch in den voraufgehenden und nachfolgenden Texteinheiten stehen Tiere metaphorisch für den Zufall.⁶⁴ So wird durch den literarischen Kontext die traditionelle Deutung von 10,8a ins Gegenteil gekehrt: Nicht mehr der Tun-Ergehen-Zusammenhang, sondern der Zufall wird nun durch 10,8a ausgedrückt. Das Sprichwort wird also hinsichtlich seiner ursprünglichen Bedeutung *ironisiert*. Dadurch wird die Erfahrung der Kontingenz im alltäglichen Leben besonders betont.

Aus den vorgelegten Beispielen zur Anspielungsironie können (vorbehaltlich der getroffenen Auswahl) folgende Schlußfolgerungen gezogen werden:

⁶¹ So auch Spangenberg, *Irony* (1996) 68.

⁶² Die Todesvergessenheit bzw. das Leugnen des Todes als absolute Grenze findet sich nicht nur in jenseitig ausgerichteten, sondern auch in diesseitig ausgerichteten Lebens- bzw. Glückskonzepten: Da ist z.B. jemand, der durch Arbeit und Ansammeln von Besitztümern immer reicher wird und meint dadurch auch glücklicher zu werden, dabei aber vergißt, seine Güter zu genießen und dies immer auf einen späteren Zeitpunkt verschiebt, bis er dann plötzlich stirbt (vgl. Koh 2,21 und 4,8).

⁶³ Vgl. auch Ps 7,16; 9,16; 35,8; 57,7 und Sir 27,26.

⁶⁴ Dazu Backhaus, "Denn Zeit und Zufall" (1993) 293f.

- Die Anspielungsironie hat wie die Stilironie zunächst eine *weisheitskritische Funktion*, indem die *Grenzen der Weisheit* aufgezeigt werden, was korrelativ zur *Betonung des Zufalls* geschieht: Koh 3,1 und 10,8a.
- Die weisheitskritische Funktion der Ironie kann zusätzlich auch eine *herrschaftskritische Funktion* haben: Koh 4,13a.ba.
- Durch die Anspielungsironie werden *Lebens- bzw. Glückskonzepte kritisiert*, die sich entweder durch eine Todesvergessenheit auszeichnen (9,4b) oder die das traditionell-optimistische Konzept von der rechtzeitigen Erkennbarkeit der günstigen bzw. ungünstigen Zeitpunkte vertreten (3,1).
- Die Ironisierung geschieht in allen vier Beispielen *durch den literarischen Kontext*, in dem das Sprichwort bzw. der weisheitliche Topos eingespielt wird: In Entsprechung zum Leseprozess wird die ursprünglich vom Leser aufgrund seines Vorverständnisses angenommene (Be-)Deutung des Sprichworts bzw. des Topos' ins Gegenteil gekehrt, wobei sich Koh 4,13 dadurch auszeichnet, dass zunächst die ursprüngliche Bedeutung durch die textliche Fortsetzung unterstrichen wird, um sie dann doch ins Gegenteil zu wenden.

Ironische Parabase:

Geht man vom Endtext aus, so fällt auf, dass mit Koh 1,1; 1,2; 7,27; 12,8 und 12,9-10 eine Thematisierung des Autors als "Kohélet" in 3.p.sg. vorliegt. Hiervon unterscheiden sich die vielen Stellen im Buch, wo der Autor von sich in 1.p.sg. spricht. Im Kontext einer diachron reflektierten Synchronie stellt sich daher zunächst die Frage, ob der Autor selbst die Sprecherperspektive wechselt (Er --> Ich --> Er) oder ob dieser Perspektivenwechsel redaktionell bedingt ist.

Analysiert man in diesem Zusammenhang den Buchanfang, so ist weitgehender Konsens in der Kohélet-Forschung, dass Koh 1,1 sekundär ist, wobei die Überschrift קהלת דברי mit dem ersten Nachwort (Koh 12,9-10) korrespondiert (zu דברי siehe חפץ דברי and אמת דברי in Koh 12,10), später aber durch eine weitere Redaktion zu דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם erweitert wurde.⁶⁵ Der Name "Kohélet" fungiert in diesem Zusammenhang als Pseudonym bzw. als Deckname für Salomo. Liest nun der Leser auf dieser Endtextebene den Text weiter, dann versteht er auch den Namen "Kohélet" in Koh 1,2 und erst recht in Koh 1,12 als Pseudonym für Salomo, wobei dann von Koh 1,1 her mit Koh 1,12 nicht eine Königsfiktion, sondern eine *Salomofiktion* vorliegt.

Im Hinblick auf die Frage nach dem Vorliegen einer *ironischen Parabase* wird hier schon deutlich, dass der Autor aufgrund seiner Verwendung eines Pseudonyms und der damit verbundenen *Rollendistanz* dem Leser signalisiert,

⁶⁵ Diese redaktionelle Erweiterung geht nach F.J. Backhaus, *Der Weisheit letzter Schluß!*, BN 72 (1994) 39ff auf einen "Salomo-Redaktor" zurück (Koh 12,11), der unter Aufnahme von דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם aus Koh 1,12 und unter Hinzufügung von בן דוד die ihm vorliegende Überschrift דברי קהלת erweiterte.

dass er sich selber seiner Rolle *als Leser* bewußt werden soll, indem er sich von seiner Rolle als naiver Rezipient löst und Stellung zu dem im Text Gesagten bezieht. Dadurch wird der fiktionale Charakter des Textes schon zu Beginn des Koheletbuches offengelegt, denn die Textrealität wird zu einem Deutungsangebot des Autors, welches in seinen Inhalten und Intentionen nicht deckungsgleich mit der außertextlichen Realität zu sein braucht. Die autonome Wirklichkeit des Textes erschließt sich dem Leser also als *fingierte* Autonomie, so dass die damit verbundene Offenheit und Dialogizität des Textes das sokratische Element dieser Fiktionsironie bildet.⁶⁶

Entsprechend der diachron reflektierten Synchronie ergibt sich als *zweiter* möglicher Leseinsatz Koh 1,2. Hier stellt sich die Frage, ob Koh 1,2 redaktionell überarbeitet oder ursprünglich ist. Geht man von seiner Ursprünglichkeit aus⁶⁷, so führt sich der Autor mit seinem Eigen- bzw. Spitznamen "Kohelet" in der 3.p.sg. ein, wobei Koh 1,2* und 1,3.4-11 als Redezitat dieses "Kohelets" fungieren. Mit Koh 1,12 liegt dann nicht nur ein *Sprecherwechsel* (אני, 1.p.sg.) vor, sondern auch ein *Rollenwechsel* (הייתי מלך על ישראל) (בירו שלם), wobei der Name "Kohelet" dann als Pseudonym bzw. Deckname eines Königs fungiert. Hier zeigt der vom Autor vorgenommene *Rollentausch* (1,2: "Kohelet" als Weiser --> 1,12: "Kohelet" als König) dem Leser, dass der Autor ihn zu einer Distanzierung von seiner Rolle als passiver Rezipient auffordert. Die damit verbundene Offenheit des Textes zeigt sich dann auch gleich zu Beginn in Koh 1,3: Handelt es sich um eine echte oder um eine rhetorische Frage?⁶⁸ Die an dieser Stelle vom Autor bewußt vorgenommene Doppeldeutigkeit zeigt dem Leser wiederum, dass er seine passive Rolle verlassen soll und selber im weiteren Leseprozess - gemeinsam mit dem Text - zu einer Eindeutigkeit kommen muß. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass am Ende der zitierten Rede von "Kohelet" (1,2*.3.4-11) in 1,10 ein dialogisches Moment vorliegt, insofern auf das fiktive Zitat in 1,10a (ראה זה הדש הוא) dialogisch mit einem Gegenargument geantwortet wird (1,10b), wobei die sich anschließende Begründung (1,11) zeigt, wie es zur falschen Äußerung in 1,10a kommt. Im Rahmen der dialogischen Widerlegung nimmt der Autor zusammen mit dem Leser die *Wir-Perspektive* (מלפנינו) ein, die einmalig im Koheletbuch ist. Hier wird also der Leser in eine *fiktive Dialogsituation* des Textes hineingenommen, woraus sich für ihn eine weitere, *reale Dialogsituation* zum Text und dem im Text Gesagten ergibt: Stimmt er zu oder lehnt er das Gesagte ab?

⁶⁶ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die ironische Parabase aufgrund ihrer Fiktionalität eine hohe Affinität zum "frame-narrator"-Konzept von M.V. Fox aufweist, wobei aber die ironische Parabase im Unterschied zum *produktionsorientierten* "frame-narrator"-Konzept *rezeptionsorientiert* ist. Zum "frame-narrator"-Konzept siehe Fox, *Contradictions* (1989) 311ff.

⁶⁷ So u.a. N. Lohfink, Koh 1,2 "alles ist Windhauch" - universale oder anthropologische Aussage?, in: R. Mosis u. L. Ruppert (Hrsg.), *Der Weg zum Menschen* (FS A. Deissler), Freiburg 1989, 211, Anm. 16.

⁶⁸ Siehe hierzu die Diskussion bei Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 19.

Die bisherigen Beobachtungen haben gezeigt, dass gleich zu Beginn des Koheletbuchs der Verfasser *die eigene Rolle wie die Rolle des Lesers* thematisiert, so dass damit nicht nur das jeweilige Verhältnis beider zum Text thematisiert wird, sondern der Text sich selber als offener und dialogischer Text zeigt. Die im Text zur Sprache kommende Wirklichkeit entpuppt sich für den Leser als eine Fiktion (Fiktionsironie). Der Text ist selber uneindeutig, wie dies die מה יתרון -Frage in 1,3 zeigt.⁶⁹

Sind dies nun Hinweise darauf, dass der Autor gleich zu Beginn mit der ironischen Parabase arbeitet, so liegt diese Art der Ironie mit *der Königsfiktion* ab Koh 1,12 auf ganz besondere Weise vor: Der Autor thematisiert hier nicht nur seine Rolle als Autor, indem er sich als "Kohelet" in den Text einbringt, sondern er schlüpft in die Rolle des "Königs Kohelet", die, obwohl er sie textlich real "durchspielt", eindeutig fiktiv ist.⁷⁰

Der fiktive Charakter zeigt sich u.a. durch die performative Funktion der Suffixkonjugation הייתי im Rahmen der Selbstvorstellung:

Ich [bin] Kohelet!

Ich bin hiermit König über Israel in Jerusalem!⁷¹

Kohelet ist König, obwohl es z.Zt. des Autors (Mitte 3. Jhd.v.Chr.) schon lange kein Königtum über Gesamt-Israel in Jerusalem mehr gab. בירושלם (1,12; 2,7.9) bzw. על ירושלם (1,16) scheinen jeweils die Kulisse anzugeben, vor der "König Kohelet" seine Rolle spielt.

Durch die Übernahme der fiktiven Rolle des "Königs Kohelet" signalisiert der Autor wie schon in Koh 1,1.2 dem Leser, sich selber kritisch zu seiner eigenen Rolle als Rezipient zu verhalten und somit in Dialog mit dem Text und seinen Inhalten zu treten.

Der Autor kann nun seine *Rollendistanz* nicht nur durch die Übernahme einer fiktiven Rolle erreichen, sondern auch durch *gewollte Rollenunsicherheit* weiter durchhalten, indem er im Unterschied zum eindeutig signalisierten Beginn der Königsfiktion das Ende derselben absichtlich nicht an der Textoberfläche an-

⁶⁹ Hier ist auch die unterschiedliche, ja gegensätzliche Interpretation von Koh 1,3.4-11 zu erwähnen: Liegt hier ein Gedicht vor, welches die Ewigkeit bzw. Herrlichkeit der Schöpfung zum Thema hat oder steht der mühevollen bzw. ergebnislose Ablauf der einzelnen Naturvorgänge im Vordergrund? Oder liegt hier eine *gewollte Doppeldeutigkeit* vor, wie dies L. Wilson, *Artful Ambiguity in Ecclesiastes* 1,1-11, in: A. Schoors (Hrsg.), *Qohelet* (1998) 357-365 nachweist. Zu einer doppeldeutigen und damit ironischen Lesbarkeit des Gedichts siehe Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 241-247.

⁷⁰ Nach Müller, *Ironie* (1995) 213f zeigt sich der fiktiv-ironische Charakter eines Kunstwerks u.a. darin, dass es ein Stück im Stück, ein Buch im Buch, ein Bild im Bild oder Binnenerzählungen innerhalb einer Großerzählung enthält (vgl. den Don Quijote von Miguel de Cervantes). Dieses "Spiel im Spiel" (zu dieser Wendung siehe M. Pfister, *Das Drama. Theorie und Analyse* [UTB 588], München ⁹1997, 299-307) zeigt sich im Koheletbuch erstmals in 1,10 (fiktive Dialogsituation) und dann besonders ab 1,12 (Königsfiktion), wobei das *interne Spiel* dem *externen Spiel* ein Signal nach dem Motto gibt: dies ist auch ein Spiel. M.a.W.: Die fiktive Dialogsituation in 1,10 läßt auf eine echte Dialogsituation zwischen Text und Leser schließen.

⁷¹ Zur syntaktischen Einzeldiskussion siehe u.a. Backhaus, "Denn Zeit und Zufall" (1993) 88, Anm 26.

zeigt. Der Leser ist sich also unsicher: Spricht "König Kohelet" noch oder liegt implizit wieder ein Rollenwechsel vor und der Leser sucht im Dialog mit dem Text eine Antwort auf seine Frage.⁷²

Neben *Rollenwechsel*, *Rollendistanz* und *Rollenunsicherheit* zeigt die Königsfiktion, dass sich "König Kohelet" selbstkritisch zur eigenen Rolle verhält, also eine fiktive Rolle an sich selbst *Rollenkritik* übt: Die Vorhaben bzw. Experimente werden kurz thematisiert, ohne dass mit Ausnahme des letzten Experiments (2,3.4-10) ihre Durchführung erzählt wird. Abschließend findet mit Koh 1,14b.17b; 2,1b und 2,11b jeweils eine negative Bewertung statt. Daraus folgt: So wie sich der Autor kritisch zu seiner fiktiven Königsrolle auf metasprachlicher Ebene (1,14b.17b; 2,1b; 2,11b) verhält und dadurch im Rahmen einer ironischen Parabase wiederum eine Distanzierung vornimmt, so soll auch der Leser sich kritisch mit dem im Text Dargelegten auseinandersetzen und sich dabei von seiner Rolle als passiver Rezipient lösen.

Die bisherige Skizze zeigt also deutlich, dass die vorliegende ironische Parabase vor allem durch *Rollenwechsel*, *Rollendistanz*, *gewollte Rollenunsicherheit* und *Rollenkritik* geprägt ist.

Abschließend soll noch kurz gezeigt werden, dass mit der Königsfiktion nicht nur eine ironische Parabase vorliegt, sondern auch die zwei anderen Ironiearten anzutreffen sind. Insofern ist die Königsfiktion durch die *Kombination aller drei Ironiearten* besonders gekennzeichnet:

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, dass Koh 2,4-10 eine literarische Vorlage verarbeitet hat, die den altorientalischen Königsinschriften ähnlich gewesen sein muß.⁷³ So sieht H.-P. Müller zwischen Koh 2,4-10 und der Flascheninschrift von Tell Siran (600 v.Chr.), die die Werke des ammonitischen Königs Amminadab II. thematisiert, nicht nur bezüglich der einzelnen Werke, sondern auch bezüglich des Genießens und der Freude eine weitgehende Entsprechung vorliegen.⁷⁴ Zusätzlich wird in Koh 2,4-10 auch auf Lexeme bzw. Wendungen zurückgegriffen, die das Schöpferhandeln Gottes thematisieren.

⁷² Zu beachten ist, dass das erste "Ich" im Koheletbuch (1,12) fiktiven Charakter hat. Berücksichtigt man, dass das Ende der Königsfiktion nicht angezeigt wird, dann verbleibt das "Ich" in den nachfolgenden Texteinheiten in einer (gewollten?) Doppeldeutigkeit: Ist es fiktiv oder realbiographisch aufzufassen? In diesem Zusammenhang ist dann auch die Uneindeutigkeit des Namens "Kohelet" (Eigen-/Spitzname? Funktionsname? Pseudonym?) zu nennen. Solche Uneindeutigkeiten zusammen mit einer Rollenunsicherheit zeigen dem Leser die Offenheit des Textes an, die wiederum eine Aufforderung an ihn ist, aktiv an der Konstituierung von Textbedeutungen mitzuwirken.

⁷³ Siehe u.a. Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 63 und Chr. Uehlinger, Kohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, in: Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.), Das Buch Kohelet (1997) 203ff.

⁷⁴ So H.-P. Müller, Kohelet und Amminadab, in: A.A. Diesel u.a. (Hrsg.), "Jedes Ding hat seine Zeit..." Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (BZAW 241), Berlin 1996, 149-165.

So haben vor allem H.-P. Müller und A. Verheij darauf hingewiesen, dass in Koh 2,4-8 Anspielungen auf Gen 1-2 vorliegen⁷⁵: Die Wendung ונטעתי בהם עץ כל פרי תדשא (Koh 2,5b) wirkt nach Müller wie eine Kombination von ונטעתי בהם (Gen 1,11αβ) mit וישע יהוה אלהים גן (Gen 2,8a). Die Wendung להשקות את (Koh 2,6b) ist wahrscheinlich in Anlehnung an וישע יהוה אלהים גן (Gen 2,10a) formuliert. Die Wendung עצים erinnert an וישע יהוה אלהים גן (Gen 2,9a).⁷⁶

Neben diesen *intertextuellen Anspielungen* fallen in Koh 2,4-10 auch *intratextuelle Rückbezüge* auf: Die Formulierung והיה לי מכל שהיו הרבה היה לי מכל שהיה לפני בירושלם in 2,7b verweist auf 1,16a zurück. Ebenso verweist die Formulierung והוספתי מכל שהיה לפני בירושלם in 2,9a auf 1,16 zurück. Lexeme wie חלק und שמח, die in Koh 2,10 vorliegen, bilden "Lieblingswörter" des Koheletbuches und kommen entweder im vorausgehenden oder nachfolgenden literarischen Kontext vor.

Somit stellt sich Koh 2,4-10 als ein *komplexes Textgeflecht* dar, welches neben einer eingearbeiteten literarischen Vorlage (wahrscheinlich 2,4.5a.6a.7a.b [גם מקנה בקר וצאן] 8αα.βα.10βα) auch intertextuelle Bezüge zur Schöpfungsgeschichte (2,5b.6b) und intratextuelle Bezüge zum vorausgehenden literarischen Kontext (2,7b [ab היה לי הרבה] 9a.10bβγ) aufweist.

Wie funktioniert nun in diesem Zusammenhang die Ironie?

Durch den fiktiven Kontext (1,12) und durch den experimentellen Charakter (2,3) liest der Leser schon mit einer gewissen (kritischen) Distanz den Tatenbericht in Koh 2,4-10. Er nimmt dabei die Ähnlichkeit zu altorientalischen Königsinschriften und die schöpfungstheologischen Anspielungen wahr. Diese ordnet er der griechisch-hellenistischen Herrscherideologie zu.⁷⁷ Gelangt der Leser zu Koh 2,11, stockt er, denn auf einer Metaebene wird das ganze Experiment rückwirkend als gescheitert erklärt und negativ bewertet (2,11b). Dadurch bekommt für den Leser auch der Tatenbericht des "Königs Kohelet" eine neue Bedeutung, die in Spannung bzw. in Widerspruch zur ersten Deutung steht: Der Leser erkennt beim zweiten Lesen aufgrund der im Kontext der ironischen Parabase geschehenden Rollenkritik, dass der Tatenbericht des Königs eigentlich eine *Parodie* darstellt.⁷⁸ Diese Parodie zeigt sich einerseits in den Anspielungen auf das Schöpferhandeln Gottes, die jetzt im zweiten Lesevorgang ironisch verstanden werden (*Anspielungsironie*), andererseits erhalten

⁷⁵ Siehe H.-P. Müller, *Theonome Skepsis und Lebensfreude - Zu Koh 1,12-3,15* -, BZ 30 (1986) 1-19 und A. Verheij, *Paradise Retried: on Qohelet 2.4-6*, JSOT 50 (1991) 113-115.

⁷⁶ Siehe hierzu Müller, *Theonome Skepsis* (1986) 7.

⁷⁷ Ausführlich dazu Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) 207ff.

⁷⁸ Zum ironischen Charakter der Parodie siehe u.a. Lausberg, *Handbuch* (1990) S.929. Durch diese Parodie als Parodie auf das Schöpferhandeln Gottes könnte ein wichtiger Aspekt der griechisch-hellenistischen Herrscherideologie, nämlich die *imitatio dei*, vom Autor bewußt ironisiert worden sein. Zur *imitatio dei* als Bestandteil der ptolemäischen Herrscherideologie im Aristeasbrief siehe u.a. N. Meisner, *Untersuchungen zum Aristeasbrief*, Diss. Masch. Berlin 1973, Bd. I, 105-144.

auch die den "König Kohelet" vor allen anderen Königen heraushebenden Wendungen in 1,16a; 2,7b.9a (Hyperbel) rückwirkend eine ironische Qualität (*Stilironie*). Somit ergibt sich der ironische Charakter der Parodie als Kombination aus Anspielungsironie und Stilironie, die beide im Kontext der ironischen Parabase vorliegen.⁷⁹

Hinzu kommt der *karikierende Charakter* des Tatenberichts von "König Kohelet", da dieser Bericht nach Th. Krüger nur selektiv auf die griechisch-hellenistische Herrscherideologie anspielt.⁸⁰ Sowohl die *Parodie* als auch die *Karikatur* betonen in herrschaftskritischer Weise die Hybris menschlicher Macht, die sich u.a. im Glücksstreben durch die Realisierung des philosophischen Konzepts der (individualistisch ausgerichteten) Eudämonie zeigt: Glückliches Leben und damit die Abwesenheit von Schmerz und die Anwesenheit von Genuß und Freude kann sich der Mensch (hier idealtypisch als "König Kohelet" dargestellt) durch eigenes Streben und Mühen sichern.⁸¹ Durch das abschließende Urteil in Koh 2,11b wird auch dieses philosophische Konzept kritisiert, da diese Lebenshaltung letztlich im "Haben" bzw. im Besitz von Gütern begründet ist.⁸² So wird in Koh 2,3-11 nicht nur Herrschaftskritik, sondern auch Besitzkritik geübt, wobei Letzteres im Rahmen einer umfassenden Kritik am eudämonistischen Glückskonzept formuliert ist.

Die Analysen zur ironischen Parabase haben somit gezeigt, dass ihre Grundfunktion darin besteht, dem Leser die im Text dargestellte Wirklichkeit als Fiktion bzw. Deutungsangebot des Autors vorzuführen. Insofern ist der Leser entsprechend der damit verbundenen Offenheit und Dialogizität des Textes aufgefordert, sich aktiv an der jeweiligen Konstituierung der Textbedeutung zu beteiligen und so die passive Rezipientenrolle zu verlassen.

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass in Koh 2,3-11 eine Kombination aller drei Ironiearten vorliegt, ist festzuhalten, dass die Ironie hier nicht nur eine herrschaftskritische Funktion hat, sondern auch ein (individualistisch ausgerichtetes) eudämonistisches Lebens- bzw. Glückskonzept kritisiert.

⁷⁹ Hier drängt sich die Frage auf, ob der Autor über seine ironische Gestaltung der Königsfiktion hinaus nicht auch beabsichtigt, die *Gattung* der Travestie (nach oben) zu ironisieren, so dass er bewußt eine Gegenposition zur Travestie einnimmt, die sich für ihn aufgrund ihrer Kapitulation vor der Wirklichkeit als realitätsflüchtig erweist. Siehe hierzu auch H.-P. Müller, Travestien und geistige Landschaften. Zum Hintergrund einiger Motive bei Kohelet und im Hohelied, ZAW 109 (1997) 572-574.

⁸⁰ Siehe Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) 209.

⁸¹ Dazu ausführlich Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) 226ff und Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 251-273.311.

⁸² Zu dieser besitzkritischen Dimension der Kritik siehe Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) 237f. Neben dem griechisch-hellenistischen Herrscherideal wird nach Krüger in Koh 1,12ff auch die Salomo-Tradition karikiert (204-207) und das Weisheitskonzept von Spr 1-9 kritisiert (213-226).

3. Fazit:

Nach W. Schmid gehört zur *reflektierenden Lebenskunst* ein "kalkulierter, wählerischer Gebrauch" von Ironie.⁸³ Wie die Beispiele zu den drei Ironiearten zeigen, liegt im Koheletbuch kein wahlloser bzw. ungezielter Gebrauch von Ironie vor, sondern die Ironie hat folgende Funktionen⁸⁴:

a) Alle drei Ironiearten sind *weisheitskritisch* ausgerichtet, indem sie vor allem durch die *Betonung des Zufalls* eine *eindeutige* Weltdeutung hinterfragen, die von einer "dogmatisch" argumentierenden Weisheit vertreten wird. Ironie tritt entsprechend der komplexen Lebensverhältnisse, zu denen auch der Zufall gehört, für eine *Mehrdeutigkeit* der Phänomene ein⁸⁵, so dass diese Mehrdeutigkeit beim Leser zu einer Reflexion seiner eigenen Bedeutungszuweisungen führt, die er aus der weisheitlichen Tradition (unkritisch?) übernommen hat.⁸⁶ Diese Reflexion betrifft sowohl die *weisheitlichen Kategorisierungen* (z.B. der Vorrang der Weisheit vor der Torheit; die Antithesenpaare "Gerechter-Frevler" und "Weiser-Tor") als auch den *Geltungsbereich von Weisheit* überhaupt. Außerdem stellt sich für das Koheletbuch, welches im "Spannungsfeld von jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie" anzusiedeln ist⁸⁷, die Frage, ob die dort vorliegende Ironie im Kontext einer durch den Hellenismus bewirkten Umbruchsituation nicht auch eine *vermittelnde Funktion* haben könnte, insofern bestimmte jüdische Weisheitskonzepte samt ihrer "dogmatischen" Begrifflichkeit relativiert werden, was im Gegensatz zu einer apologetischen Haltung zu einer *kritisch-reflektierten Öffnung* für bestimmte Anschauungen der hellenistischen Philosophie führen kann.⁸⁸

⁸³ Schmid, Philosophie (1999) 381.

⁸⁴ Die nachfolgenden Aussagen sind als vorläufig zu verstehen, da ja bezüglich der drei Ironiearten nur eine Auswahl von Textstellen geboten werden konnte.

⁸⁵ So schreibt Schmid, Philosophie (1999) 377: "...Ein tiefgründiges Verstehen kommt in der Ironie zum Ausdruck, gerade weil sie auf die definitorische Festlegung der Dinge und des Selbst verzichtet und stattdessen mit ihrer *Mehrdeutigkeit* spielt, die von keinem Begriff so recht zu fassen ist. Es ist ein Spiel mit Widersprüchen und Andersheiten, die sich auszuschließen scheinen, die nun jedoch zusammengeführt werden, um eine Lebenswahrheit zu bezeugen..."

⁸⁶ Eine solche reflektierend-relativierende Leserhaltung korreliert mit einer Dialogizität, die im Text selbst angelegt ist und die gerade durch die ironische Parabase realisiert wird (s.o.).

⁸⁷ So der Untertitel der Habilitationsschrift von L. Schwienhorst-Schönberger.

⁸⁸ Mit "Öffnung" ist also nicht die unkritische Übernahme von bestimmten philosophischen Inhalten gemeint, sondern die reflektierte Aufnahme *bestimmter Fragestellungen* der hellenistischen Philosophie, die dann in Rückbindung an den jüdischen Glauben inhaltlich ganz anders beantwortet werden können als in der hellenistischen Philosophie. So auch Schwienhorst-Schönberger, "Nicht im Menschen" (1994) 309. Zu einer solchen (In-) Fragestellung könnte auch die im Koheletbuch anzutreffende Ironie gehören, insofern der Autor durch Übernahme und Einsatz bestimmter Ironiearten der griechisch-hellenistischen Rhetorik bzw. Dramatik Inhalte der jüdischen Weisheit kritisiert, ohne dadurch gleichzeitig die Inhalte der griechisch-hellenistischen Philosophie zu rezipieren.

b) Mit Hilfe des Zufalls bzw. durch die Betonung des Todesgeschicks (מקרה) wird im Koheletbuch ein *Lebens- bzw. Glückskonzept kritisiert*, welches davon ausgeht, dass jeder Mensch durch eigene Leistung und durch den Erwerb von Besitz sich sein Glück selber verschaffen kann. In diesem Zusammenhang verwendet das Koheletbuch auch die Ironie, so dass die Ironie Bestandteil dieser Kritik ist und somit eine vorbereitende Funktion für das vom Autor entwickelte alternative Lebens- bzw. Glückskonzept hat.⁸⁹

c) Ironie wird im Koheletbuch auch im Zusammenhang mit beobachteten Unrechtssituationen eingesetzt, die als kontingent erfahren werden. Durch den *distanzierenden Charakter* versucht die Ironie zunächst ein Selbstverhältnis zum Kontingenten zu erreichen, um durch diese Art der Kontingenz-Verarbeitung für zukünftige Schicksalsschläge "gewappnet" zu sein. Im Zusammenhang damit wird durch die Ironie auch eine *verdeckte Kritik* an den sozialen Zuständen bzw. an den Herrschaftsverhältnissen geäußert.

Rückblickend ist also festzuhalten, dass die Ironie Bestandteil einer durch den Autor des Koheletbuches praktizierten Lebenseinstellung ist, die sich im Rahmen einer "wachen Skepsis" gegen weisheitliche Systematisierungsversuche wendet und deshalb die Erfahrung der Kontingenz besonders betont.⁹⁰ Ausgenommen von der Ironie sind *Gott und sein Handeln, die Haltung der Gottesfurcht* beim Menschen und das im Koheletbuch entwickelte *alternative Glückskonzept*, welches Glück als unverfügbare Gottesgabe versteht. Aufgrund ihrer Kritik an eudämonistischen Lebens- bzw. Glückskonzepten hat also die Ironie eine vorbereitende Funktion für ein *theozentrisch* ausgerichtetes Lebens- bzw. Glückskonzept.⁹¹ Damit unterscheidet sich vom philosophischen Standpunkt aus gesehen die Ironie des Koheletbuchs fundamental von den Ironiekonzepten, die seit dem 19. Jahrhundert vertreten werden.⁹² In diesem Zusammenhang ist vor allem A. Camus zu erwähnen: In Fortführung von S. Kierkegaard und F. Nietzsche radikalisiert er die Ironie zur Absurdität, indem er darauf verzichtet, Kontingenzerfahrungen (Inkompatibilität zwischen Ideal und Realität) durch metaphysische Gegenpositionen zu neutralisieren.⁹³ Als Vertreter eines expliziten Atheismus tritt bei Camus das Absurde aufgrund seines Absolutheitsanspruchs an die Stelle Gottes, so dass der Mensch diesen Transzendenzverlust auszugleichen versucht durch *ein Leben in der Revolte*

⁸⁹ Zu den beiden im Koheletbuch vorliegenden Glücksmodellen siehe u.a. Krüger, Qoh 2,24-26 (1994) 70-84 und Backhaus, "Es gibt nichts Besseres" (1998) 117-134.

⁹⁰ Zum Begriff "wache Skepsis" siehe Bohlen, Kritische Individualität (1997) 26.

⁹¹ Zu diesem Ergebnis kommt auch T. Polk, The Wisdom of Irony: A Study of hebel and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes, SBTh 6 (1976) 3-17.

⁹² Einen guten Einblick in den ideengeschichtlichen Zusammenhang von Ironie und Absurdität im Bereich der Philosophie seit dem 19. Jahrhundert bietet S. Schaper, Ironie und Absurdität als philosophische Standpunkte (Epistemata: Philosophie 159), Würzburg 1994.

⁹³ Siehe Schaper, Ironie (1994) 49f.72-96. Ebenso auch A. Camus, Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1981; ders., Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1981.

(Auflehnung gegen das Absurde) bzw. dadurch, dass er *die Kunst* als Gegenpol zum Absurden erklärt.⁹⁴

Wie allerdings die Analysen zur Ironie im Koheletbuch gezeigt haben, radikalisiert der Autor weder die Ironie zur Absurdität noch vertritt er in irgendeiner Form ein atheistentes Konzept. Dann aber ergeben sich von dieser Seite her Anfragen an Versuche, die z.B. das Lexem **הבל** in Entsprechung zu A. Camus durchgehend mit "absurd" übersetzen.⁹⁵ Mit N. Lohfink kann man dann abschließend auch fragen, ob die semantische Analyse von Leitwörtern wie **הבל** im Gegensatz zu einer "Vogelschau"-Semantik nicht vielmehr in Korrelation zum Lesevorgang betrieben werden muß, so dass sich die *semantische Dynamik* (Bedeutungsaufbau; Bedeutungserweiterung bzw. -nuancierung; Bedeutungsverfestigung bzw. Terminierung) von Leitwörtern im Koheletbuch besser aufzeigen läßt, was wiederum kompositorische Relevanz beanspruchen kann.⁹⁶

⁹⁴ Siehe Schaper, *Ironie* (1994) 75-87.

⁹⁵ So u.a. M.V. Fox, *The Meaning of HEBEL for Qohelet*, JBL 105 (1986) 409-427 und D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183), Berlin 1989, 44f. Fox macht in einer Anmerkung allerdings folgende Einschränkung: "...This is not to say that Camus's ideas can be transferred to the book of Qohelet..." (409, Anm 3).

⁹⁶ Siehe hierzu den äußerst lehrreichen Aufsatz von N. Lohfink, *Zu הבל im Buch Kohelet*, in: ders., *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart 1998, 215-258 (bes 218-229).